

## JOSEF PANETH

VITA NUOVA. Ein Gelehrtenleben zwischen Nietzsche und Freud. Autobiographie — Briefe — Essays. Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Wilhelm W. Hemecker. Amsterdam/Atlanta GA 1991. ca. 200 pp. (Studien zur Österreichischen Philosophie 17)

ISBN: 90-5183-227-3

ca. Hfl. 60,—/US-\$ 30.—

Josef Paneth (1857-1890), Anatom und Physiologe in Wien, war einer der engsten Freunde von Sigmund Freud und intimer Gesprächspartner Friedrich Nietzsches — und damit auch das wichtigste, bislang unbeachtete "missing link" zwischen beiden. Der Nachlaß Paneths, der hier zum erstenmal in einer repräsentativen Auswahl veröffentlicht wird, bietet für die Freud- und Nietzscheforschung gleichermaßen reiches neues Quellenmaterial. Die Biographie Freuds wird — besonders im Hinblick auf die sonst mager dokumentierten frühen Jahre — durch Einsichten in den größeren soziokulturellen Hintergrund, die geistige Situation an der Universität Wien während der gemeinsam verbrachten Studienjahre, ihre — noch nicht genügend durchleuchtete — philosophische und naturwissenschaftliche Ausbildung sowie durch charakteristische Portraits gemeinsamer Freunde, des von Freud verehrten "väterlich fürsorgenden" Religionslehrers Samuel Hammerschlag, von Josef Breuer und einigen der berühmtesten Persönlichkeiten der Wiener Medizinischen Schule wie Ernst Brücke und Theodor Billroth wesentlich bereichert und ergänzt. Mit Nietzsche kam es im Winter 1883/84 während eines mehrmonatigen Aufenthalts in Nizza zu einem intensiven geistigen Austausch, der in zahlreichen Briefen umfassend dokumentiert ist und hier erstmals vollständig nach den Handschriften zugänglich gemacht wird. Darüberhinaus dokumentieren die Briefe die zeitgenössische Rezeption Kants und Schopenhauers und stellen ausführlich den Stand der psychologischen Diskussion über das Wesen des Bewußtseins und das Unbewußte dar. Die Frage nach der Möglichkeit einer physikalischen Psychologie beantwortet Paneth in seinem Aufsatz "Die Erhaltung der Energie auf psychischem Gebiete", "Quid faciendum", der zweite Essai, liefert eine eigenwillig tiefgründige Analyse der Rolle des Judentums kurz vor dem Aufkommen des Zionismus. Ein Sterbebericht Paneths aus der Hand seiner Frau Sophie, ein Brief Sophies an Freud sowie ein Brief Nietzsches ergänzen die ausführlich eingeleitete, wissenschaftlich kommentierte Ausgabe, deren Titel auf das Herzstück des Bandes hindeutet: Josef Paneths Autobiographie Vita nuova.



USA/Canada: Editions Rodopi, 233 Peachtree Street, N.E., Suite 404, Atlanta, Ga. 30303-1504, Telephone (404) 523-1964, only USA 1-800-225-3998, Fax (404) — 522-7116  
And Others: Editions Rodopi B.V., Keizersgracht 302-304, 1016 EX Amsterdam, The Netherlands. Telephone (020) — 622.75.07, Fax (020) — 638.09.48

## Foucault in Deutschland Ein Literaturbericht

Ulrich Johannes Schneider, Berlin

Den Anspruch, Philosoph zu sein, hat Michel Foucault nur gelegentlich erhoben, gleichwohl ist aus vielen Stellen seiner Schriften und aus seinen Interviews klar, daß er als solcher verstanden werden muß. Die meisten seiner Bücher sind historische Arbeiten, immer allerdings mit einer aktuellen Erkenntnisabsicht verfaßt: als „Archäologien“, „Genealogien“ und „Problematierungen“ gehören sie dem Projekt einer „Geschichte der Gegenwart“ an, dem sich Foucault verschrieben hat.<sup>1</sup> Nur gelegentlich, im Gespräch oder im Aufsatz, einmal nur in einem Buch (der *Archäologie des Wissens*) hat Foucault die Haltung des Historikers ganz aufgegeben und zu eher theoretischen Überlegungen gefunden. Philosophie im Modus der historischen Forschung und zugleich im Modus thesenartiger, auch politischer Erklärungen: jede Interpretation steht bei Foucault, wie vergleichbar vielleicht nur bei Karl Marx, vor der Schwierigkeit, die Gestalt des Philosophen einheitlich zu begreifen. Zu dieser Schwierigkeit tritt eine andere: Foucault ist in den knapp zwei Jahrzehnten zwischen der Veröffentlichung von *Die Ordnung der Dinge* (1966) und den letzten Bänden der *Geschichte der Sexualität* (1984, seinem Todesjahr), keineswegs unumstritten gewesen. Als Strukturalist, Anti-Humanist oder auch Anti-Marxist hat man ihn verstehen wollen und ist doch auch im Streit nie einig gewesen, wohin innerhalb des an intellektuellen und philosophischen Schulen und Parteien reichen Nachkriegsfrankreich Foucault zu stellen sei.

Heute liegt sein Œuvre, das in Deutschland relativ spät, ab den 70er Jahren aber immer zügiger übersetzt wurde, in Einzelausgaben so gut wie vollständig vor und hat inzwischen zu rückblickenden Betrachtungen eingeladen, die den polemischen Ton durch die Bemühung um eingehendere Lektüre abschwächen. Seit dem Tod des Denkers ist ein Abstand aufgetan, der es ermöglicht, Verständnis und Kritik allein an den Texten zu üben. Es können die Würdigungen der Freunde des Philosophen (etwa Paul Veyne<sup>2</sup>, Gilles Deleuze<sup>3</sup>, Maurice Blanchot<sup>4</sup> und — sehr ausführlich — Hubert Dreyfus und Paul Rabinow<sup>5</sup>) durch erweiterte Auslegung ergänzt werden.

1 Vgl. M. Foucault, *Was ist Aufklärung? Was ist Revolution?*, in: die tageszeitung, Berlin 2.7.1984.

2 Vgl. P. Veyne, *Der Eisberg der Geschichte*. Foucault revolutioniert die Historie, Berlin 1981.

3 Vgl. G. Deleuze / M. Foucault, *Der Faden ist gerissen*, Berlin 1977 sowie G. Deleuze, *Foucault* (Paris 1986), übersetzt von Hermann Kocyba, Frankfurt am Main 1987.

4 M. Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Paris 1986, dt.: *Michel Foucault*, vorgestellt von Maurice Blanchot, aus dem Franz. v. Barbara Wahlster, Tübingen 1987.

5 Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault*. Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago 1982, dt.: *Michel Foucault*. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, aus dem Amerikanischen v. Claus Rath und Ulrich Raulff, Frankfurt am Main 1987.



Vor allem in den Vereinigten Staaten ist die Diskussion der philosophischen Position Foucaults vertieft worden, am schlüssigsten wohl mit dem Buch von John Rajchman über den „Skeptiker“ Foucault.<sup>6</sup> In Frankreich sind englischsprachige Werke wie dieses übersetzt worden<sup>7</sup>, eine Biographie ist erschienen.<sup>8</sup> In Deutschland dagegen, das wird der folgende kleine Literaturbericht zeigen, stehen einem Verständnis des Philosophen Foucault noch Hindernisse im Weg, wozu vor allem bestimmte Annahmen über den Charakter neuerer französischer Philosophie zu zählen sind. Man kann es kurz so sagen: in Deutschland bleibt die Beschäftigung mit Foucault vor allem Partisanen und Pädagogen vorbehalten, und es sind Ausnahmen, welche diese Regel bestätigen.

### Einordnen

Es gibt in Deutschland eine Art von Schriften, die polemisch-historisch auf prägnante Charakterisierungen philosophischer Positionen aus sind. Dieses Schrifttum hat Tradition: man findet die ersten Proben wahrscheinlich unter den Attacken protestantischer Theologen des 18. Jahrhunderts gegen die Aufklärung, denn dort bereits zeigt sich die für diese Literatur typische Verbindung einer weitausholenden Darstellung mit einem kritischen Vorzeichen. Manfred Franks Buch über den *Neostrukturalismus* bietet eine ebensolche Verbindung.<sup>9</sup> Mit dem Anspruch, zur Klärung der „geistigen Situation der Zeit“ beizutragen (16), werden unter dem frei erfundenen Titel hauptsächlich Foucault, Jacques Derrida und Jacques Lacan abgehandelt. Dabei gibt es tatsächlich, d. h. historisch bezeugt, so gut wie keinen Zusammenhang dieser Denker untereinander: was sie in Franks Rekonstruktion zusammenbringt, ist der Verdacht, alle drei seien Gegner der Subjektphilosophie, als deren Verteidiger in Deutschland Hermeneutik und Kritische Theorie gelten sollen. Mit einiger Verspätung ist die französische Übersetzung dieses Buches erschienen:<sup>10</sup>

6 Vgl. J. Rajchman, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, New York 1985.

7 Vgl. dazu vom Vf.: *Eine Philosophie der Kritik*. Zur amerikanischen und französischen Rezeption Michel Foucaults, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1988) 311–317.

8 Didier Eribon, *Michel Foucault (1926–1984)*, Paris 1989, in der dt. Übersetzung von Hans-Horst Henschen erschienen Frankfurt am Main 1991.

9 M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main 1984.

10 Auf einem 1988 veranstalteten Colloquium zu Foucault hatte Manfred Frank schon einen Auszug aus seiner Vorlesungsreihe unter dem Titel *Sur le concept de discours chez Foucault* vorgetragen. Dieser Beitrag ist eine wörtliche Übersetzung der Seiten 49f, 52, 56–60 und 137–142 von *Was ist Neostrukturalismus?*. Vgl. Michel Foucault, *Philosophie*, Rencontre International Paris 9, 10, 11 Janvier 1988, Paris 1989, 125–135; die (etwas längere) deutsche Fassung dieses Vortrags hat Frank jetzt unter dem Titel *Was ist ein ‚Diskurs‘?* Zur ‚Archäologie‘ Michel Foucaults, aufgenommen in den Sammelband: *Das Sagbare und das Unsagbare*. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt am Main 1990, dort 408–426.

**Manfred Frank, Qu'est-ce que le néo-structuralisme?, Paris: Les éditions du Cerf 1989, 337 S.**

Im veränderten Vorwort des insgesamt gekürzten Buches wird nun weniger der Zeitgeist beschworen als die Absicht, dem deutsch-französischen Dialog auf dem Gebiet der Philosophie aufzuhelfen.<sup>11</sup> Die Vorlesungsreihe hat dabei, trotz einiger Eingriffe, den Charakter der mündlichen Rede behalten.<sup>12</sup> Und nach wie vor werden die französischen Denker als Ankläger (der Subjektphilosophie) auf die Anklagebank gesetzt. Die Darstellung Foucaults – und nur darauf kann hier eingegangen werden – verzerrt sich entsprechend.

Es sind drei Fragen, denen Frank nachgeht. Während im Zusammenhang der zweiten Frage (nach dem Subjekt) und der dritten (nach Sinn- und Bedeutungstheorien) Derrida, Deleuze und Lacan erörtert werden, ist es im Zusammenhang der ersten Frage „nach dem geschichtsphilosophischen Fundament des Neostrukturalismus und seiner Erklärung der Geschichtlichkeit“ einzig und allein Foucault, der ins Verhör genommen wird. Genauer: es ist der Foucault von *Die Ordnung der Dinge*.

Wiewohl Frank einräumt, daß die Zurechnung Foucaults zum „Neostrukturalismus“ problematisch sei (dt. 136, 234, frz. 134), benutzt er ihn als Programmatiker der neostrukturalistischen Geschichtsphilosophie (vgl. dt. 244, frz. 142). Innerhalb einer also selbst ungewissen Konstruktion wird Foucault als Advokat einer geistesgeschichtlichen Diskontinuität herausgestellt, als Historist, der vor allem am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert einen Bruch zwischen der „klassischen episteme“ und derjenigen der Humanwissenschaften behauptet (dt. 147, frz. 92). Was Frank seinerseits gegen die „Archäologie der Humanwissenschaften“ eher anmerkungswürdig als begründet ins Feld führt, ist die Auffassung einer kontinuierlichen Entwicklung der Philosophie aus dem rationalistischen Denken des 18. Jahrhunderts zum idealistischen und hermeneutischen Denken (dt. 179, frz. 114).<sup>13</sup> Es liegt

11 Ein Lapsus des Übersetzers macht aus der Kritischen Theorie (der Gesellschaft) eine „théorie critique du sujet“ (8) und verrät dem französischen Leser so schon eingangs etwas von der legitimatorischen Kraft der Zusammenziehung in Franks Vorlesungsreihe. Ein anderer Fehler des Übersetzers ist übrigens auf Seite 134 – in einer eigens nachgetragenen Fußnote – die falsche Angabe des Todesjahres Foucaults.

12 Im Vorwort heißt es, es sei weggelassen worden, was nur im deutschen Zusammenhang interessiere, tatsächlich aber scheinen besonders solche Passagen gestrichen zu sein, die eher umständlich und zitatenreich referieren oder zu flüchtig kritisieren; ein Vergleich zeigt, daß vom deutschen Text, der Foucault auf den Seiten 120–248 behandelt, etwa die Seiten 123–146, 164–173 und 177–190 ganz ohne Übersetzung geblieben sind.

13 Frank hat an anderer Stelle Textteile seiner Vorlesungsreihe zur Erläuterung dieser These zusammengezogen: sein Beitrag zu Poetik und Hermeneutik 12 (Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, hg. v. R. Herzog und R. Koselleck, München 1987) unter dem Titel „Ein Grundelement der historischen Analyse: die Diskontinuität – Die Epochenwende von 1775 in Foucaults Archäologie“ (97–130) verwendet, meist wörtlich, die Seiten 117, 120–123, 146–148, 218–221, 156–171, 175f, 191–193, 212–215 von *Was ist Neostrukturalismus?*. Ein beklagenswerter Mangel an Vertrauen in die Wirksamkeit des einmal Gedruckten scheint Frank dazu veranlaßt zu haben, auch diesen Text in die erweiterte Neuausgabe von *Das Sagbare und das Unsagbare* aufzunehmen (dort 362–407).



ihm vor allem daran zu zeigen, daß die das Subjekt problematisierende Hermeneutik an ein Denken der Repräsentation anschließt und sich deshalb auch heute als aktuelle, weil reflektierte Einsicht in die strukturelle bzw. historische Vermittlung von Subjektivität anbietet. Foucault trenne dagegen das Repräsentationsdenken der „klassischen Epoche“ vom 19. Jahrhundert zu radikal und lasse damit seine eigene Archäologie ohne geschichtsphilosophische Legitimation (vgl. dt. 205ff, frz. 116f).<sup>14</sup>

Franks Auseinandersetzung mit Foucault ist in der selbstgewählten Perspektive als Angriff auf den archäologischen Positivismus und damit auf das Selbstverständnis einer Philosophie, die nicht aus der Tradition der Reflexionsphilosophie begreifbar ist und sein will, verständlich und durchaus komplex. Die Opposition zu Foucault ist gleichwohl schief.<sup>15</sup> Wenn schon versucht wird, so etwas wie die „Geschichtsphilosophie des Neostukturalismus“ zu widerlegen, dann sind die bloß hinweisenden Bemerkungen auf Fichtes Begriff des „eingesetzten“ Subjekts oder auf Novalis keine ausreichenden Gegengründe. Denn Franks hermeneutische Annahmen, die er selbst genauer (nur) aus Schleiermacher und Sartre herausgelesen hat<sup>16</sup>, sind eher negativer Natur, sie behaupten die Unverlierbarkeit des Begriffs des Subjekts und die „Unhintergebarkeit von Individualität“.<sup>17</sup> Was diese Annahmen über ihren philosophiehistorischen Ort hinaus so unbestreitbar machen könnte, daß sie als Angriffsgründe etwa gegen Foucault taugen würden, wird bei Frank nicht recht einleuchtend (– und kann es wohl auch im Zusammenhang einer Vorlesungsreihe über französische Philosophie nicht werden: es fehlt eine entsprechende Darstellung der hermeneutischen Tradition der deutschen Philosophie).

Am stärksten verzerrt aber die ausschließliche Beschränkung der Darstellung Foucaults auf eine Lektüre von *Die Ordnung der Dinge*: ausgelassen werden damit die früheren historischen Arbeiten Foucaults (besonders *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Geburt der Klinik*, die ja gleichfalls das Problem der Vernunft in der Geschichte und zugleich das Problem der Geschichte der Vernunft verhandeln) und die späteren genealogischen Versuche (besonders *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen*, worin das Problem von Macht und geschichtlicher Veränderung reflektiert wird). Frank hat es sich ebenfalls gespart, aus den Analysen von Dreyfus und Rabinow etwas über den prinzipiell kritischen und insofern auch theorie-kritischen Charakter archäologischer Forschung zu lernen.<sup>18</sup> So ist die jetzt auf Franzö-

sisch vorliegende Vorlesungsreihe wissenschaftlich gegenüber dem Original nicht verbessert und wirft beim Leser umso stärker die Frage auf, warum ein die Hermeneutik verteidigender Philosoph derart geringe Bereitschaft zur sorgfältigen Interpretation beweist.

Man muß es so deutlich sagen: Frank interessiert sich für kein einziges derjenigen Probleme, die für Foucault Auslöser und Gegenstand seiner Forschungen sind. Die Einengung der Erörterung auf die „Archäologie“<sup>19</sup> steht im Dienst einer Interpretation, die an Thesen interessiert ist, und muß fehlgehen. Denn ein Blick auf das Gesamtwerk wird einen aufmerksamen Leser eine der wesentlichen Leistungen der Foucaultschen Forschung darin erkennen lassen, daß er die Probleme von Vernunft und Geschichte, Subjektivität und Objektivität nicht auf der traditionellen Ebene philosophischer Erörterungen gelassen hat, sondern sie in Analysen von Wissensformationen, Praktiken und „Selbstverhältnissen“ in ihrer (hegelsch gesprochen:) Wirklichkeit überhaupt erst anerkannt und kritisch auf eine von akademischen Philosophen nur vage postulierte bzw. vage bestrittene Rationalität bezogen hat. Man könnte, wenn eine philosophiehistorische Einordnung durchaus sein soll, mit größerem Erfolg versuchen, Foucault innerhalb der philosophischen Phänomenologie und deren französischer Weiterentwicklung zu verorten – wie das behutsam und abwägend Bernhard Waldenfels gelungen ist.<sup>20</sup> Eine die archäologische Methode nicht an ihrem Anlaß bzw. ihrem Interesse erkennende formal-begriffliche Interpretation geht jedenfalls an der Praxis dieses Denkens und damit an dem wirklich Neuen (und Schwierigen) der Foucaultschen Philosophie vorbei.

Hegel hat einmal über den Umgang mit Fichte bemerkt, „die nächste sich darbietende Erscheinung bei einem epochemachenden System“ seien „Mißverständnisse und das ungeschickte Benehmen seiner Gegner“.<sup>21</sup> Mißverständnisse ergeben sich im deutschen Umgang mit der französischen Philosophie häufig einfach aus dem Ungeschick, um jeden Preis einteilen, ordnen und zuordnen zu wollen. Die Rubrizierung des Denkens als bloße Terminologie achtet dabei nur auf die begriffliche Oberfläche und macht aus einzelnen Denkern Momente, an denen sich das Schema bestätigt. Ein starker interpretativer Vorgriff, das kann man an Franks Konstruktion des „Neostukturalismus“ sehen, verhindert aber ein angemessenes Verständnis.

14 Das ist auch die Hauptlinie der Foucault-Kritik von Jürgen Habermas: Foucault denke „seine eigene genealogische Geschichtsschreibung nicht genealogisch“; vgl. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985, hier: 316.

15 Das zeigt sich schon im Referat: so kann sich Frank selbst zu keinem festen Urteil über die Repräsentationstheorie Foucaults entschließen (dt. 212, frz. 119): wie will er aber eine „unklare“ Theorie widerlegen?

16 Vgl. M. Frank, *Das individuelle Allgemeine*. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher, Frankfurt am Main 1977.

17 Vgl. M. Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer „postmodernen“ Toterklärung, Frankfurt am Main 1986.

18 Vgl. Dreyfus/Rabinow, Michel Foucault, 154.

19 Frank berücksichtigt vor allem nicht die späte Fortsetzung der *Geschichte der Sexualität*. Die Vorlesungsreihe datiert von 1982/83 und konnte, für die deutsche Ausgabe 1984, darauf nicht eingehen; unverständlich ist es aber, daß ausgerechnet die französische Übersetzung jetzt in diesem Punkt nicht modifiziert ist.

20 Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main 1983; dort u. a. 513 – 534 (Die Positivität historischer Ordnungen und Diskurse).

21 G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), in: Werke 2, Frankfurt am Main 1970, 12



Leider gibt es dafür noch ein anderes, krasses Beispiel:

**Bernhard Taureck, Französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Analysen, Texte, Kommentare, Reinbek: Rowohlt 1988, 311 S.**

Taurecks Vorwort kündigt eine Einführungshilfe für Studenten an (24). Das Buch ist in derselben Reihe erschienen wie Günther Schiwys frühe Annäherung an den französischen Strukturalismus und „Poststrukturalismus“.<sup>22</sup> Hinter dem Verdienst Schiwys, als einer der ersten in Deutschland die französische Philosophie nach Sartre präsentiert zu haben, bleibt Taureck allerdings weit zurück: seine Ordnungsversuche sind nur schwer nachvollziehbar. Die präsentierten Textfragmente von so unterschiedlichen Autoren wie Bergson, Merleau-Ponty, Bachelard, Sorel, Piaget, Sartre, Derrida, Lyotard, Foucault, Glucksmann und Deleuze werden in sechs „Themenkreise“ aufgeteilt. Damit ist wenig gewonnen, denn etwa zum Themenkreis Kafka- und Nietzsche-Rezeption wird außer Deleuze und Derrida niemand anderes angeführt, beim Themenkreis „Subjekt“ kommen dagegen fast alle Autoren – allerdings sehr widersprechend – zu Wort. Wenn dann beim „Strukturalismus“ nur Bachelard und Piaget beachtet werden, nicht aber etwa Lévi-Strauss oder Althusser (der in dem Buch gar nicht erwähnt wird), dann sieht man, daß nicht nur der Titel des Buches in irreführender Weise verallgemeinert, sondern daß die Gliederung auch sonst nur zweifelhaften Sinn besitzt.

Die sehr knappen Einleitungen zu den Themenkreisen sind Konglomerate zusammengezogener Vorurteile: Taureck erspart sich recht häufig eine begriffliche Klärung oder Diskussion. Beim „Strukturalismus“ etwa verweist er darauf, was „man sagt“, was „man bemerkt hat“ (181 ff), an anderer Stelle führt er selbst völlig unbelegt eine „traditionelle Gewalttheorie“ ein (241 ff). Alles wird hastig angerissen und bis zur Plattheit zusammengefaßt: „Der ‚Geist‘ der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts – methodisch als Descartes-Transformation, inhaltlich als Suche nach authentischer Zeit identifizierbar – ( ) ist überall ebenso unmaskiert rational wie irrational, eine Paradoxie, die sich von sich selbst ernährt und davon, daß sie allzu oft totgesagt wurde“ (25).

Der an der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts interessierte Leser wird durch dieses Buch eher verwirrt. Das Bemühen um Ordnung vermittelt hier nur den Eindruck willkürlicher Einteilung. Wenn anfangs vier „Strömungen“ der französischen Philosophie als Bergsonismus, Existenzphilosophie, Strukturalismus und Poststrukturalismus angegeben werden, mag man noch Hoffnung haben. Die Aufteilung in Themenkreise dagegen bestätigt diese Vierteilung nur gelegentlich und vertieft weder die Darstellung der auseinandergehaltenen Traditionen noch das Verständnis einzelner Philosophen: alle drei Foucault-Zitate dieses Buches stammen aus einer einzigen Schrift, nämlich aus *Der Wille zum Wissen*, dem ersten Band der *Geschichte der Sexualität*.

Daß ein Verständnis Foucaults über das Verständnis der Superstruktur „französische Philosophie“ nicht gelingen kann, scheint sich inzwischen als Erfahrung zu bestätigen. Denn obwohl die Vorstellung eines allgemeinen Zusammenhangs in

<sup>22</sup> Vgl. G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus*. Mode, Methode, Ideologie (1969); Reinbek 1985 und G. S., *Poststrukturalismus und „Neue Philosophen“*, Reinbek 1985.

deutschen Büchern über französische Philosophen der Gegenwart offenbar eine ungebrochen große Faszination besitzt, wird das Ungeschickte daran gerade bei der Behandlung Foucaults auffällig: allein die Beschränkung auf den einen oder anderen Text erlaubt es, sein Denken als Position, als Meinung, als These eingeordnet erscheinen zu lassen. Die Aufgabe, historisches Interesse, Formulierung und Revision von Methodologien, politische und ethische Reflexionen in dem Zusammenhang zu denken, in dem all dies die philosophische Position Foucaults überhaupt erst konstituiert, wird aus Büchern wie denen von Frank oder Taureck als Aufgabe nur umso dringender gestellt.

### Verstehen

Es gibt in Deutschland, mit einer vielleicht ebenso langen Tradition wie die polemisch-historische Behandlung von Philosophie, eine Art monographisch-beschreibender Schriften, die vorzugsweise auf einzelne Denker gerichtet sind. Das früheste Beispiel dafür mag Friedrich Heinrich Jacobis Darstellung der Lehre des Spinoza sein (1785), denn dort zeigt sich die für die Gattung auch später zentrale, rein immanente, rational rekonstruierende Auslegung des Autorsinnes. Als Mittel der Annäherung an eine philosophische Position ist das Verfahren bis heute pädagogisch wertvoll. Es gibt entsprechende Bücher nun auch zu Foucault.

Mit einem ausführlichen Verzeichnis der Werke Foucaults und von Schriften über ihn ist etwa Urs Martis Unternehmen begleitet, einen „großen Denker“ vorzustellen:

**Urs Marti, Michel Foucault, München: Beck 1988, 184 S. (Beck'sche Reihe Große Denker Bd. 513)**

In neun Kapiteln wird hier, über die bloß referierende Vorstellung hinaus, eine „philosophische Standortbestimmung“ versucht und in dieser Absicht immerzu auf strittige Punkte hingewiesen. Der große Vorteil der Darstellung von Marti ist die Lebendigkeit, mit der das Provokatorische Foucaults präsentiert wird – der Nachteil zugleich, daß die „Standorte“ weder Foucaults noch seiner Gegner näher bezeichnet werden.

Marti setzt mit dem Referat der frühen Untersuchungen zur Psychologie, Psychiatrie und Medizin ein, um gleich kritisch auf *Die Ordnung der Dinge*<sup>23</sup> und *Die Archäologie des Wissens*<sup>24</sup> zu sprechen zu kommen. In einem Exkurs zum Strukturalismus wird rasch geurteilt, daß man „den Menschen nicht loswird, solange man noch an die Grammatik glaubt“ (58), und ein Exkurs zur Transzendentalphilosophie

<sup>23</sup> „Die gewaltsame Periodisierung, die Foucault vornimmt, vermag nicht zu überzeugen“ (36).

<sup>24</sup> Was zur Abhilfe theoretischer und historischer Schwierigkeiten geschrieben worden sei, habe neue eingehandelt: „Die Kenntnis der Positivität eines Diskurses erlaubt nicht, über dessen wissenschaftliche Strenge etwas auszusagen“ (43).



endet mit der Feststellung, bei Foucault nehme „den Platz des Subjekts das System“ ein (65).<sup>25</sup> So dient Marti das Referat Foucaults über weite Strecken vor allem der Verstärkung von Fragezeichen, mit denen das Verständnis hier belastet erscheint: Foucault denke „ungewohnt“, „zirkulär“, „polemisch“, „oberflächlich“ (passim).

Den Foucault der siebziger und achtziger Jahre stellt Marti ungleich freundlicher dar als den Wissenschaftshistoriker, der bis zur *Archäologie des Wissens* einen „ehrgeizigen philosophischen Anspruch“ (46) mehr oder weniger vergeblich erhoben habe. In eigenen Kapiteln zieht Marti Linien von Foucault zu Nietzsche (IV) und zu Marx (VI); er erläutert die „Ethik der Intellektuellen“ (VIII) und rekapituliert die Wirkung Foucaults (IX). Der ausführliche Hinweis auf Nietzsches Einfluß soll klarmachen, daß Foucault als Kritiker der Humanwissenschaften erst beim Strafsystem sein eigentliches Thema gefunden habe: die Kritik von „Disziplinierungs- und Normalisierungsfunktionen“. Marti billigt Foucaults *Überwachen und Strafen* sogar dieselbe politische Bedeutung wie der ökonomischen Theorie von Marx zu (96): der Philosoph Foucault, der ihn als Wissenschaftstheoretiker so wenig „überzeugt“, erscheint ihm als politischer Denker durchaus im Recht. Das Konzept von Macht sei bei Foucault schwer faßbar, dennoch historisch genau spezifiziert (108).

Wenig Hilfe für ein Verständnis Foucaults in dieser Hinsicht bietet Martis Exkurs über Marx, Althusser und all diejenigen, die zwischen Foucault und Marx bzw. Marxismus vermitteln wollen. Das Kapitel schließt, wie es anfängt, mit dem ehrlichen Bekenntnis, die Sache sei komplex (110, 123). Es macht sich als Nachteil der gesamten Darstellung bemerkbar, daß Foucaults Schriften im Grunde nicht begriffen werden: das kritische sowohl wie das historische Interesse Foucaults sind weder vom Problemzusammenhang der modernen Lebenswelt noch von dem der philosophischen Tradition her entwickelt. Der Leser mag hier, wie in den Ausführungen, die Foucaults „anarchische Vision“ (140) und seinen „Nihilismus“ (149) betreffen, dankbar die Wiedergabe einer zeitgenössischen Diskussion entgegennehmen und sich aufgefordert fühlen, die angerissenen Fäden selbst weiter zu verfolgen, er wird gleichwohl eine stärkere Betonung der Stimme Foucaults im Konzert der Einwände und Anschlüsse vermissen.

Marti endet mit der Prognose, als kritischer Historiker der Humanwissenschaften werde Foucault auch in nächster Zukunft noch Bedeutung besitzen; seine eigene Darstellung jedoch leitet darauf nicht hin. Im Gegenteil: sie stellt Foucault nicht als „großen Denker“, sondern als großen Provokateur des wissenschaftlichen und ideologiekritischen Denkens dar und führt weit häufiger die Reaktion der Vertreter dieses Denkens an als den Provokateur selber. So gibt das Buch eine recht eingehende Schilderung der Debatte um Foucault, die aber – weil natürlich von unterschiedlichen Perspektiven beherrscht – zum Verständnis der Foucaultschen Schriften nicht beiträgt. Marti hat dem nicht abgeholfen, scheint vielmehr selbst in unbestimmter Weise provoziert genug, um bei einzelnen „Thesen“ stehenzubleiben und den Schritt zu einer eigenständig geführten Auseinandersetzung zu scheuen.

25 Vgl. ähnlich Arno Münster, *Zur Kritik des strukturalistischen Ansatzes in den Humanwissenschaften am Beispiel von M. Foucaults „Archäologie des Wissens“*, in: A. M., Pariser philosophisches Journal. Von Sartre bis Derrida, Frankfurt am Main 1987, 34f.

Was ein Leser bei Marti vermissen mag, findet er bei Hinrich Fink-Eitel. Dessen Text, bescheiden als „Einführung“ ausgewiesen, präsentiert Foucault mit der großen Geste einer alledurchdringenden Interpretation:

**Hinrich Fink-Eitel, Foucault zur Einführung, Hamburg: Junius 1989, 146 S.**

Fink-Eitels Einleitung heißt kurz: „Das Ganze der Philosophie Foucaults“. Es wird darin ein „Grundriß“ gezeichnet, in dem Archäologie und Genealogie zwei Umwege vorstellen, die Foucault gleichsam davon ablenken, zu einer Philosophie des Subjekts zu kommen: Umwege über eine Theorie der Diskurse (d. h. des Wissens) und eine der Macht (d. h. des Handelns). Erst zuletzt würden diese Theorien – als Untersuchungen anonymer Formationen des Wissens und ebenso anonymer Strategien der Herrschaft – entradikalisiert, wenn Foucault sich auf sein eigentliches Thema, das Subjekt, konzentrierte. Die Philosophie der achtziger Jahre, d. h. die des zweiten und dritten Bandes der *Geschichte der Sexualität* (1984), geben für Fink-Eitel den Schlüssel zum Verständnis aller Foucaultschen Schriften ab; seine Absicht sei, „Foucaults Philosophie von ihrem abschließenden Selbstverständnis her darzustellen“ (13f).

Das kleine, kluge Buch entwirft in vier Kapiteln das Bild eines Denkers, der den eigenen theoretischen Anspruch immer wieder reflektiert, seine Erkenntnisabsichten gelegentlich revidiert und überhaupt mit Theorien eher zu experimentieren scheint. Dabei ist dieses Bild bereits Interpretation, hat also die Brüche und abrupten Themenwechsel retrospektiv immer schon erklärt. Wenn Foucault bei Fink-Eitel am Ende zur Ethik gelangt und sich, am Modell der antiken Umgangsweisen mit Sexualität, mit der „souveränen Formierung“ des Subjekts beschäftigt – und nicht mehr mit den Formen seiner Auflösung (99f) –, dann weiß der Leser, daß er am Anfang wieder angekommen ist, an der Problemstellung des ersten großen historischen Werks: *Wahnsinn und Gesellschaft*. Fink-Eitel zeichnet die „unbewußte Entwicklungslogik“ nach, die „am Ende kreisförmig zum Anfang zurückgekehrt ist“ (104). Das Gesellenstück dieser interpretatorischen Rekonstruktion ist eine schlüssige Phaseneinteilung der Foucaultschen Denkentwicklung.

Fink-Eitel zählt vier Schritte auf, die Foucault von einer „an Heidegger orientierten Philosophie freier Subjektivität“ über die Archäologie des Wissens und die Genealogie der Macht zu einer „Existenzphilosophie souveräner, individueller Selbstverhältnisse“ getan habe (103). Das Ganze der Philosophie Foucaults sei ein „work in progress“: Fink-Eitel macht sich den Rückblick aus der Einleitung zum zweiten Band der *Geschichte der Sexualität* zu eigen, wo Foucault von „Verschiebungen“ seiner Arbeits- und Interessenschwerpunkte spricht. Aus der Anerkennung solcher „Verschiebungen“ nimmt sich nun die Interpretation das Recht, ein Denken in Wege und Umwege zu zergliedern und es vom Ende her als Rückkehr in den Anfang zu verstehen. Bei Fink-Eitel ist diese Interpretation einleuchtend und überzeugend vorgetragen, wenn auch um den Preis einer gewissen Vereinfachung – wofür man aber bei einem Denker wie Foucault vielleicht sogar dankbar sein muß.

Am Anfang steht die These vom Unterdrückungscharakter der Vernunft aus *Wahnsinn und Gesellschaft*: Vernunft schließt aus. Wie mit dem Wahnsinn als dem Unvernünftigen umgegangen wird, bezeugt selbst einen Wahnsinn, den nämlich eines



abendländischen Ordnungsdenkens, das Psychologie, Philosophie, Medizin und andere Diskurse erst konstituiert. Ein durchaus nietzscheanisches Dilemma findet Fink-Eitel bei Foucault auch in *Die Ordnung der Dinge*, wo die Analyse der sich im Gegensatz gegen ein jeweils „Anderes“ errichtenden Rationalität nur genauer und weiter in die Gegenwart führt: bis zur Begründung des modernen wissenschaftlichen Denkens. Foucault als ein Ethnologe der abendländischen – also unser aller – Kultur sei immer auf der Spur dieses Gegensatzes des Gleichen und des Anderen geblieben und habe ihn als Archäologe und Genealoge zu radikalieren versucht, bis er zuletzt gescheitert sei. Dem Programm eines vermittelnden Aussagenpositivismus, wie in *Die Archäologie des Wissens* formuliert, habe er keine philosophische Ausführung geben können und deshalb seine diskursanalytischen Forschungen in den siebziger Jahren nicht weitergeführt. Die Theorie der Macht sodann breche mit dem Repressionsmodell, sei aber so allgemein („monistisch“) behauptet, daß sie den Gegensatz von Rationalität zum „Anderen“ überhaupt nicht mehr begreifen könne. Foucault als der „ironische Doppelgänger Nietzsches“ (89) vermag den „nietzscheanischen Dualismus“ (des prä-rational Dionysischen und des Apollinischen) weder aufzugeben (93) – weil er die zerstörende Kraft der Vernunft anerkennt – noch theoretisch zu überwinden – weil er in den subjektlosen Formen der Rationalität (Diskurs, Macht) die Vorstellung des Widerspruchs verliert; erst in der *Geschichte der Sexualität* gelange er wieder zu einer auf das Subjekt bezogenen Problematisierung von Theorie und Praxis, die seinen philosophischen Anfängen entspricht. Fink-Eitels Rekonstruktion versammelt Foucaults Schriften gleichsam in einem Kreis um das erneuerte Problem Nietzsches nach der Genesis dessen, was in der Gegenwart als vernünftig gilt. Er sieht nicht den unterschiedlichen Charakter dieser Schriften, er sieht dabei allerdings nicht die Verschiedenheit ihrer Perspektiven, kurz: er sieht nicht, daß Foucaults Arbeitsweise meistens die eines Historikers ist. Denn die Probleme der Geschichte der abendländischen Vernunft sind – das kann man bei Foucault lernen – Probleme des von Vernunft Beherrschten: der Sexualität, der Medizin, der Bestrafung, der Sprachwissenschaften etc. Fink-Eitel kennt nur Theorien – Theorien der Macht, der Diskurse – und nur Programmschriften. Foucault reflektiert bei ihm, um Fehler einzugestehen und sein Interesse neuerlich zu „verschieben“. So vermag die herausgestellte Logik des Foucaultschen Gedankenwegs den Sinn für die sachlichen Auseinandersetzungen des Philosophen nur funktional zu begreifen: als Einlassung auf etwas, was nicht eigentlich Philosophie ist.

### Erörtern

Ein Nachvollzug der Hauptschriften Foucaults muß nicht im Modus abgeklärter Wiedergabe eines einmal Gesagten erfolgen; man kann auch die Streitpunkte darin wieder lebendig werden lassen. Es gibt, neben den kritischen und den monographischen, auch Schriften, die Foucault im ausführlichen Referat zugleich verteidigen bzw. kritisieren. Diese Verbindung von Pädagogenfleiß und Partisanengeist führt im besten Fall zu einer Form der Auseinandersetzung, die Erörterung genannt werden kann. Weit mehr als ein Referat und eben eher als eine Erörterung ist zum Beispiel das Buch von Elke Dauk geschrieben, die mit ihrer intensiv und genau

analysierenden Studie versucht, den kämpferischen Gestus der Schriften Foucaults aus dessen Problembewußtsein zu verstehen:<sup>26</sup>

### Elke Dauk, Denken als Ethos und Methode. Foucault lesen, Berlin: Reimer 1989, 278 S. (Reihe Historische Anthropologie Bd. 5)

Die beachtliche Fähigkeit der Verfasserin, die Komplexität der Foucaultschen Schriften herauszustellen<sup>26</sup> und zugleich Motive und Zusammenhang seines Denkens zu klären, ist in vier Teilen dokumentiert. Erörtert wird dabei durchgehend das Verhältnis von Archäologie, Genealogie und Ethik, zum anderen – und eher gelegentlich – das Verhältnis des aus diesen Methoden sich legitimierenden Philosophen zu anderen Denkern. Dauk begreift als „Distanzierungsarbeit“ gegenüber den klassischen Philosophien, was andere (wie Frank und Habermas) als Foucaults Weigerung, sich theoretisch zu rechtfertigen, ansehen (vgl. 2, 62 ff). Sie rekonstruiert Foucaults Position am Ende der durch Kant eröffneten Moderne als eine, die sowohl durch die Kritik des strukturalistischen Denkens (18), als auch durch die der „subjektwissenschaftlichen“ Philosophie beschreibbar ist.

Ein Buch, das derart „Denken als Methode“ vorführt, kann hier nur schlecht zusammengefaßt werden. Im ersten Teil (*Der Tod des Menschen*) geht es hauptsächlich um eine Erörterung von *Die Ordnung der Dinge* und die Notwendigkeit, das humanwissenschaftliche Paradigma der Philosophie zu verlassen, um das „Phänomen der Grenzziehung“ im Denken (Vernunft-Wahnsinn, Ordnung-Ausschluß, Diskurs-Schweigen) überhaupt erkennen zu können (23). Im Blick auf psychoanalytische, hermeneutische und kommunikationstheoretische Philosophien wird der Ort der analytischen Methode Foucaults als Reflexion noch auf die Bedingungen dieser Philosophien näher bezeichnet (61 ff).

Der zweite Teil (*Der Kopf des Königs*) führt in die machtanalytischen Studien ein und bringt neben Hinweisen auf Foucaults Nietzsche-Rezeption – beim Thema der „Subjektivierungsmodi“ – auch eigene Skizzen zu Bataille, Lévi-Strauss und Baudrillard (86 ff). Im dritten Teil (*Der Körper*) wird Paul Ricoeur in die Erörterung des hermeneutischen Diskurses einbezogen (140 ff). Hier steht am Ende ein Abschnitt „Aktualität“, der im vierten – ethischen – Teil (*Der Eros*) nochmals erweitert wird (vgl. 187, 195). Die Verfasserin versteht unter „Aktualität“ eine Art handlungstheoretischer Orientierung philosophisch-analytischer Forschung, die nicht mehr im Namen eines reflexiv sich selbst bestimmenden Subjektes unternommen werden kann, weil dieses die Konstituierung eines zur „Normalisierung“ tauglichen Wissens immer möglich macht.

Foucaults Aktualität ergibt sich insofern aus seiner Philosophie der „Aktualität“, d. h. aus der Weise, mit der die Kantische Unterscheidung von praktischer und theoretischer Vernunft bei ihm aufgehoben wird: „Die kritische Ontologie Foucaults läßt die geschichtsphilosophische Hoffnung der Moderne und den Trug absoluter Fundierung ebenso hinter sich wie deren Enttäuschung durch die Postmoderne und den Schluß völliger Beliebigkeit und Kontingenz.“ (6) Mit durchaus apologetischer

26 Vgl. von E. Dauk auch den Artikel: *Stille Post*. Zum Königsweg der Foucaultrezeption, in: *Lendemains* 54 (1989) 103–109.



Absicht arbeitet diese Studie Foucaults die gedankliche Bewegung zwischen diesen Fronten heraus. Ohne immer die ganz großen Worte zu meiden („abendländisch“), ist der Text – mit offengehaltenem Blick auf die damit zusammenhängenden Probleme und Theorien – eine genaue Interpretation der Foucaultschen Texte.

Es gibt eine andere Form der Erörterung Foucaults, die den Ort seiner Philosophie eher von außen, im Rahmen des zeitgenössischen Denkens, zu bestimmen sucht und dafür den immanenten Nachvollzug seiner gedanklichen Entwicklung zugunsten der kritischen Erörterung einiger Hauptthesen abkürzt. Eine solche Erörterung, mit Einbezug italienischer Arbeiten über Foucault und mit steter Rücksicht auf die Philosophie von Jürgen Habermas, liegt im Buch von Walter Privitera vor:

**Walter Privitera, Stilprobleme. Zur Epistemologie Michel Foucaults, Frankfurt am Main: Athenäum 1990, 146 S.**

Foucault wird hier als Gesellschaftstheoretiker ernstgenommen und kritisiert: die „Machttheorie“, gerade weil sie so radikal rationalistisch sei, führe zu keiner politischen Konsequenz oder „Anwendung“ im Bereich gesellschaftlicher Konflikte, sondern höchstens zur Stilisierung oder Ästhetisierung der individuellen Existenz als Form des Widerstands (108, 114). Damit verspiele Foucault das emanzipatorische Potential seiner „Theorie“. Daß er der Gegenauflklärung zuzurechnen sei, zeige zuletzt der „extreme Subjektivismus“ der letzten Schriften zur Ethik der Antike, wo „jede Vergesellschaftungsproblematik ausgeblendet“ sei (120). Priviteras Bedauern, daß sich in Foucaults machtanalytischen Überlegungen keine Gesellschaftstheorie erkennen lasse, die „anwendbar“ sei, hängt an der starken These, daß Foucaults „Machttheorie“ der „wohl ausgereifteste und wirkungsvollste Ausdruck seiner Denkentwicklung“ sei (97).<sup>27</sup>

Die Erörterung des politischen Denkers Foucault geschieht bei Privitera nun – überraschenderweise – vor allem methodologisch, und zwar in besonderer Rücksicht auf Gaston Bachelard. Dessen epistemologische Philosophie wird – in ziemlich unbestimmter Weise – als prägend für diejenige Foucaults angesehen,<sup>28</sup> oder anders gesagt: eine an Bachelard greifende Kritik wird auf Foucault umgelenkt. Es ist der strukturalistisch-szientifische Foucault, der diskursanalytische Archäologe, der mit dem gleichen Verdacht wie Bachelard belastet wird, Subjektkonstitution nur als Objektkonstitution, d. h. als Individuierung denken zu können. Indem Foucault das wissenschaftshistorische Konzept Bachelards kulturwissenschaftlich ver-

27 Diese Charakterisierung ist wohl eher ein Ausdruck des Interesses, das Privitera am Gesellschaftstheoretiker Foucault hat; im gleichen Zusammenhang heißt es, gleichermaßen überzogen, die späten Studien Foucaults (*Der Gebrauch der Lüste, Die Sorge um sich*) seien völlig anders und gedanklich „unabgeschlossen“.

28 Obwohl Priviteras Buch auf der Parallele Bachelard-Foucault aufbaut, wird das Verhältnis beider Philosophien nirgends klar benannt: Foucault erinnere an Bachelard (41, 96) bzw. „übertrage“ ihn (87), heißt es einerseits, dann wieder: Bachelard habe Foucault „inspiriert“ (107) bzw. seine Motive „spielten“ bei diesem „eine Rolle“ (37). Die Behauptung des Vorwortes, daß es einen „epistemologischen roten Faden von Bachelard bis Foucault“ gebe (12), ist wohl am besten als Hypothese der Rekonstruktion Priviteras selbst zu verstehen, wenn sie auf die „Ähnlichkeit des Verfahrens“ (110 et passim) anspielt.

allgemeinere (57) und Brüche einführe, die nicht nur Ordnungssysteme, sondern auch Gegenstandsbereiche auseinanderhalte, verrate sich eine Philosophie der reinen Normativität, die weder anthropologisch noch lebensweltlich relativierbar sei (vgl. 88ff, 103ff). So werde es für Foucault schließlich möglich, auch Macht zu thematisieren, ohne ein „Anderes“ einräumen zu müssen, worauf sie wirke. Die Philosophie eines „schöpferischen Apriori“ aber relativiere zuletzt sich selbst: der Gesellschaftstheoretiker Foucault hat den Platz des Philosophen in der Gesellschaft nur noch als „spezifischen Intellektuellen“ vorgesehen (vgl. 106f). Priviteras Arbeit verzichtet darauf, die mit Hinweisen auf Habermas untermauerte Kritik ausführlicher zu diskutieren, wie etwa durch Berücksichtigung der habermaskritischen Kapitel in Rajchmans Foucault-Darstellung.<sup>29</sup> Auch hat seine Parallelsierung Foucaults mit Bachelard eher abstrakten Charakter. Gleichwohl bieten seine Ausführungen eine kluge und interessante Erörterung der gedanklichen Entwicklung Foucaults und der damit aufgegebenen Probleme eines wissenschaftlichen Verständnisses der Philosophie.

### Anschließen

Eine vierte Art von Schriften – neben der polemisch-kritischen Auseinandersetzung, der monographischen Einlassung und der Erörterung – hat in Deutschland noch keine Tradition und kann noch keine haben: Schriften, die an Problemen weiterarbeiten, welche Foucault behandelt hat, die Methodologien weiterentwickeln, welche er konzipiert hat, kurz: die an Foucault anzuschließen versuchen.<sup>30</sup> Foucault hat kaum, wie etwa noch Derrida, unter Nachbetern zu leiden gehabt; seine Philosophie ist vielleicht doch zu sehr Forschung und zu wenig Jargon: jedenfalls ist ein Anschluß daran offensichtlich nicht leicht. Noch auch wäre dieser allein in der Philosophie zu erwarten.<sup>31</sup> Die enge Verbindung, in die Foucault das philosophische Denken mit empirischem und historischem Wissen gestellt hat, überantwortet die „kritische Arbeit des Gedankens“ nicht „der“ Philosophie, sondern der „philosophischen Aktivität“, die vor allem aus der Reflexion von Wissenschaft, Geschichte und Politik sich motiviert.<sup>32</sup> Foucault auf eine Weise weiterzudenken, die sich am engsten mit der Philosophie und ihrem traditionellen, disziplinären Selbstverständnis verbindet, ist vielleicht auf zwei Gebieten möglich: auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte und auf dem der Ethik. Versuche in der ersten Richtung sind etwa von Wolfgang Hübener –

29 Vgl. Rajchman, *The Freedom of Philosophy*, Kap. III („The transformation of Critique“), 77ff.

30 *Anschlüsse*. Versuche nach Michel Foucault, ist der Titel eines Aufsatzsammelbandes, der von Gesa Dane et al. 1985 in Tübingen herausgegeben wurde.

31 Das hat Walter Seitter zeitig vorausgesagt: „Es steht zu vermuten, daß Foucaults Analytik auf die Humanwissenschaften unmittelbar wirkt als auf die Philosophie“, in: W. Seitter, *Ein Denken im Forschen*. Zum Unternehmen einer Analytik bei Michel Foucault, in: *Philosophisches Jahrbuch* 87 (1980) 361.

32 Vgl. M. Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt am Main 1986, *Einleitung* und: *Dispositive der Macht*. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, bes. 65ff.



eher methodologisch an Foucault anschließend<sup>33</sup> – und Richard Rorty gemacht worden. Rorty fordert mit dem Stichwort von der „Entzauberung der Geistesgeschichte“ – gegen die Konzeption der Ideengeschichte und der positivistischen Meinungsgeschichte – eine „intellectual history“ auch der Philosophie, die den Ernst des philosophischen Fragens mit der Genauigkeit historischer Analyse zusammennimmt.<sup>34</sup> Als Vorbild nennt er Foucault. In einer Zeit der kulturgeschichtlichen Exkurse und Essays könnte der kritische Impuls Foucaults in der Tat gerade da wirksam werden, wo es gilt, Geistesgeschichte als Rekonstruktion und als Konstruktion wieder zu etwas zu machen, was Philosophie fordert, was philosophische Probleme aufwirft, was philosophische Begriffsbildung betrifft, kurz: was nicht nur durch Einschränkung auf den etablierten Kanon der großen Denker philosophisch ist. Auch wenn man Foucaults Werke nur in diesem Sinn als Beiträge zu einer ernüchterten und quasi enthegelianisierten Geschichtsauffassung nimmt, muß man sagen, daß hier auf Weiterführung noch zu warten ist.

Ein Versuch in der zweiten Richtung liegt nun auch vor:

**Wilhelm Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Michel Foucault, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, 442 S.**

Schmids Buch ist außergewöhnlich zunächst im Grad seiner Einlassung auf Foucault: die gedankliche Rekonstruktion ist hier philologisch abgestützt, ja gegründet durch Einbeziehung einer großen Zahl verstreut veröffentlichter Interviews, von Vorlesungsmitschnitten und -mitschriften, Typoskripten und Textentwürfen. Der Umgang mit den Schätzen des Pariser Foucault-Archivs führt allerdings zu keiner schwerfälligen Textverarbeitung: die Zitate, die man hier nicht selten zum ersten Mal lesen kann, sind klug verteilt und werden sozusagen mit leichter Hand dargeboten. Der Text selbst zeichnet sich durch Eleganz und Klarheit aus; im literarischen Anspruch kann der Autor gelegentlich mit Foucault selbst wetteifern.

Diese technischen und formalen Bemerkungen sind keineswegs nebensächlich, denn etwa die philologische Treue und dadurch erreichte Nähe zu den Texten Foucaults wird für Schmid zum Mittel selbst, die eigene Rede an dessen Überlegungen anzuschließen. Auch die Schreibweise dient – mag das Wort auch funktionalistisch klingen – der Botschaft: Schmid geht es um eine Philosophie der Lebenskunst. Daß eine Philosophie der Lebenskunst an der Zeit sei, skizziert er im ersten Abschnitt und sagt es immer wieder einmal zwischendurch, daß es aber auch Foucault im wesentlichen darum zu tun war, ist die eigentliche These der Arbeit.

Die theoretische Sprache, die sich beim Wechselverhältnis der Begriffe aufhält,

wird von Schmid radikal unterlaufen, indem er philosophisch nach den Problemen fragt, die das Leben als Praxis ausmachen. Die Frage nach dem Status des Subjekts im gegenwärtigen Denken hat Schmid entschlossen der Problematisierungswut Foucaults konfrontiert – und dabei entdeckt, daß sie in den historischen Untersuchungen zu Wahnsinn, Medizin, Strafsystem und Sexualität bei Foucault selbst leitend ist. Man muß wohl von einer gewissen Verschiebung ausgehen: der frühe Foucault, der Archäologe und Genealoge, hat den Subjektbegriff der modernen Philosophie „ruinieren“ wollen, hat die Verquickung der Reflexion mit der wissenschaftlichen Suche nach Wahrheit und Begründung desavouiert und in diesem Sinne, als Aufkündigung einer rationalistischen Fiktion, den Tod des Menschen behauptet. Der späte Foucault (für Schmid der ganz späte der letzten acht Jahre) hat sich aus der Einsicht in die Unmöglichkeit einer Moral der Ethik zugewandt, d. h. der nicht-universalisierbaren Sorge um die je eigene Existenz.

Mit der in Foucaults letzten Werken zentralen Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie der Antike hatte sich Schmid bereits in einer anderen Schrift beschäftigt.<sup>35</sup> An Foucaults „Reise nach Griechenland“ hat er die grundlegende Bedeutung des ethischen Interesses für den Archäologen und Genealogen Foucault herausgearbeitet und zuletzt dessen prinzipiellen Antiplatonismus als Opposition gegen eine Trennung der Wahrheitsfrage von dem Problem der Lebenskunst begriffen. Die verfestigten Formen des Diskurses und der Macht haben – historisch – diese Trennung zum Boden des heute allein Denkbaren werden lassen, den nur eine erneut radikalisierte Archäologie aufgraben kann.

Auch in der jetzt vorliegenden ausführlichen Studie macht Schmid Foucaults „Rückgang zum klassischen Selbst“ – als Überwindung der Subjektphilosophie – zuletzt als einen Versuch verständlich, durch die Rekonstruktion einer Individualethik an die früheren diskurs- und machtanalytischen Arbeiten anzuschließen und zugleich deren Archäologie zu wagen. Das leisten vor allem die drei Kapitel der ersten Hälfte des Buches.

Die beiden Kapitel der zweiten Hälfte sind ganz dem Entwurf einer Philosophie der Lebenskunst gewidmet (*Die Neubegründung der Ethik als Lebenskunst und Künste der Existenz*) und betreten ein Gebiet, in das bisher wenige Wege führen.<sup>36</sup> Sein Grundanliegen bezeichnet Schmid als den „Übergang von der Frage der Norm, der das Subjekt unterliegt, zur Frage der Form, die es seinem Leben selbst gibt; von den Moraltechnologien zu den Technologien des Selbst“ (375). Der Aufbau des Buchs, und d. h. die Interpretation von Foucaults Gedankenentwicklung ist selbst der Nachweis, daß eine Problematisierung der „Technologien des Selbst“ notwendig aus der Kritik jeder Normalisierung, gerade wenn diese so umfassend durchgeführt wird wie bei Foucault, hervorgehen muß. Schmid argumentiert aus der Einsicht in die Aporien der Aufklärungsdiagnostik: mit dem „ethischen Subjekt“ wird das epi-

33 Es sei „allein ein Foucaultistischer Weg noch offen“, schreibt Wolfgang Hübener in seinem an versteckter Stelle veröffentlichten Aufsatz *Die Ehe des Mercurius und der Philologie – Prolegomena zu einer Theorie der Philosophiegeschichte*, in: Wer hat Angst vor der Philosophie?, hg. von Norbert Bolz, München 1982, 137–196, hier: 183.

34 R. Rorty, *The historiography of philosophy*. Four genres, in: *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*, ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge 1984, 49–75.

35 Wilhelm Schmid, *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste*. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros, Frankfurt am Main 1987, 21991.

36 Vgl. aber die Beiträge von J. Rajchman, Pierre Hadot, Christian Jambet, Rainer Rochlitz und James Bernauer zu „Ethique et sujet“ im Sammelband Michel Foucault, *Philosophe*, 249–329; einige Beiträge dieses Bandes sind jetzt auf deutsch erschienen: F. Ewald / B. Waldenfels (Hg.), *Michel Foucaults Denken*, Frankfurt am Main 1991.



stemische und damit auch der klassische Vernunftbegriff aufgegeben, sowie die Idee der Kritik durch die einer „Konstituierung des Selbst“ ersetzt. Schmidts Ansatz zur Lebenskunstphilosophie, seine Aufnahme der griechischen ‚parrhesia‘ und der ‚epimeleia heautou‘, vertieft ein Verständnis des späteren Foucault und führt zugleich darüber hinaus, wie schon der stete Rückgriff auf den „wesentlich ethischen Denker“ Nietzsche (186) erkennen läßt. So wird eine Philosophie skizziert, die „die Herkunft des Denkens aus der Erfahrung“ einbekennt, um das Denken als Erfahrung und für die Erfahrung wieder fruchtbar zu machen.<sup>37</sup> Die Emphase des „Andersdenkens“ (197 et passim) und des „Anderslebens“ (353ff) ist zwar aus Foucault genommen, stellt aber bei Schmid einen durchaus eigenen, selbständigen Zusammenhang dar, der hier nicht weiter ausgeführt werden kann. Die Provokation des Philosophieverständnisses, die man in Foucaults archäologischen und genealogischen Studien jahrelang verkörpert sah, hat hier eine neue, ethische Stimme gefunden.

Ein Literaturbericht ist zunächst ein Bericht. Wenn dieser hier eine Zusammenfassung erlaubt, dann die, daß aus den in den letzten Jahren von deutschen Autoren geschriebenen Büchern zu Foucault sich kein einheitliches Bild nachzeichnen läßt. Es sind Interpretationsweisen erkennbar, die ein frühes Stadium der Annäherung bezeichnen, aber untereinander selbst keine große Nähe besitzen. Die Gemeinsamkeit vor allem der kritischen und der monographischen Versuche über Foucault liegt viel eher im Negativen, in der Schwierigkeit nämlich, eine Philosophie, die im wesentlichen Forschung ist, in Thesen zu rezipieren.<sup>38</sup> Keineswegs ist Foucault der erste Forscher-Philosoph: Michael Theunissen hat jüngst in einem Aufsatz über „die Möglichkeiten des Philosophierens heute“ diese Tradition der modernen Philosophie von Marx an datiert.<sup>39</sup> Sicher aber kann man sagen, daß Foucault wie kaum ein anderer Philosophie radikal mit dem Prozeß des methodischen Arbeitens identifiziert und zugleich damit ihren Horizont erweitert hat: So ist ihm Philosophie als Kritik des Wissens, als Analyse von Macht, als Problematisierung der Ethik im Modus der Forschung erst wirklich die Arbeit des Denkens an sich selbst. Foucault hat dabei – historisch, kritisch und theoretisch – mehr Fragen gestellt als Antworten gegeben. Aber es ist eben die Radikalität der Fragestellungen, die seine Arbeit an der „Geschichte der Systeme des Denkens“ – wie die Bezeichnung seines Lehrstuhls am *Collège de France* lautete – zur Aufgabe der Philosophie werden ließ.

Dr. Ulrich Johannes Schneider, Institut für Philosophie, TU Berlin Sekr. TEL 2, Ernst-Reuter-Platz 7, D-1000 Berlin 10

37 Vgl. dazu die Einleitung des Herausgebers in: Wilhelm Schmid (Hg), *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, Frankfurt am Main 1991.

38 Vgl. auch Wolfgang Eßbach, *Zum Eigensinn deutscher Foucault-Rezeption*, in: Michel Foucault. Materialien zum Hamburger Kolloquium Dez. 1988 (= Sonderheft der Zeitschrift *Spuren*), Hamburg 1988; nochmals abgedruckt in: *Spuren* 26/27 (1989) jeweils 40–44; dieser Beitrag wie andere der Hamburger Tagung sind ebenfalls aufgenommen in: F. Ewald / B. Waldenfels (Hg), *Michel Foucaults Denken*.

39 M. Theunissen, *Die Möglichkeiten des Philosophierens heute*, in: Sozialwissenschaftliche Literatur-Rundschau 19 (1989) 82

## Dritte Dimension

### Zur Foucault-Darstellung von Gilles Deleuze

Jürgen Nieraad, Jerusalem

1. Subjektivität nicht mehr als Prinzip, sondern als Funktion der Formationen, statt Geschichte Geschichten, Vernunft als Ausschlußverfahren – mit diesen ‚postmodernistischen‘ Thesen, nachzulesen in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961, dt. 1969), *Die Ordnung der Dinge* (1966, dt. 1971) und *Archäologie des Wissens* (1969, dt. 1973), hat sich Michel Foucault seit Beginn der 70er Jahre bereits breite Wirkung verschafft, in Frankreich in produktiver Verarbeitung, in der Bundesrepublik als Kultfigur alternativer Sub-Kultur. Die in der *Archäologie des Wissens* bereits angelegte und in seinen weiteren Büchern (vor allem: *Die Ordnung des Diskurses* (1971, dt. 1974), *Überwachen und Strafen* (1975, dt. 1976), *Der Wille zum Wissen* (1976, dt. 1977)) entfaltete, in den zuletzt veröffentlichten bzw. zu veröffentlichenden Arbeiten (*Der Gebrauch der Lust* (1984, dt. 1986), *Die Sorge um sich* (1984, dt. 1986), *Die Geständnisse des Fleisches*) noch einmal modifizierte Machttheorie hat der Diskussion um Foucault neues Material geliefert und nun auch in der Bundesrepublik nicht mehr nur polemische Reaktionen gezeitigt. Foucaults Denken läßt sich nicht mehr schlicht als „Diskurs der Gegenaufklärung“ etikettieren (ZEIT v. 31.3.1978) oder dem „Neuen Irrationalismus“ zuschlagen (Literaturmagazin 9, 1978). Eine umfassendere monographische Auseinandersetzung mit dem Denken Foucaults ist derzeit – sieben Jahre nach dem Tode des Philosophen – jedenfalls hierzulande ein Desiderat. In diese Lücke stößt nun Gilles Deleuze:

**Gilles Deleuze, Foucault (Paris 1986). Übers. v. H. Kocyba, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, 189 S.**

Deleuze hat in der intellektuellen Pariser und internationalen Szene Furore gemacht als Autor (zusammen mit Felix Guattari) von *Anti-Ödipus* (1972, dt. 1974) und *Mille Plateaux* (1980): dort ein dadaistischer Hymnus auf die Welt des Begehrens und der (menschlichen) Wunschmaschine vor deren Codifizierung und Ödipalisierung mit dem Aufkommen der kapitalistischen Warenproduktion; hier in der Metapher des Rhizoms die Aufkündigung des metaphysischen Einheitsdenkens zugunsten der Idee einer einheitslosen Mannigfaltigkeit.

Foucault hat Deleuze geradezu enthusiastisch gefeiert: „une nouvelle pensée est possible ( ). Elle est là, dans les textes de Deleuze, bondissante, dansante devant nous, parmi nous ( ). Un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien.“<sup>1</sup> Deleuze seinerseits hat sich als Schüler und intellektueller Weggefährte Foucaults verstanden, mit dem er auch befreundet war. Das ist eine Konstellation, die ihre Gefahren hat. Seine intime Kenntnis Foucaults wie seine Nähe zu dessen Denken verführen Deleuze aber nicht, um das gleich zu sagen, zur bloß mimetischen Modellierung eines Foucault deleuzien. Sie ermöglichen es ihm vielmehr, uns einen Foucault ‚von innen‘ zu präsentieren. Diese Immanenz, die Distanz zwischen Objekt- und Meta-

1 Zit. nach Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus*, Frankfurt am Main 1984, 402.